

Romantyzm i pragmatyzm Richarda Rorty'ego

1

Chcielibyśmy wkroczyć tu na tereny, które są w myśli neopragmatycznej najtrudniejsze do wychwycenia i opisania, które mogą być źródłem najpoważniejszej krytyki, które wreszcie wymagają własnego wyboru – słowem (by sparafrazować zwrot młodego Habermasa z głośnej dziś recenzji z *Wprowadzenia do metafizyki* Heideggera), które wymagają myślenia „z Rortym przeciwko Rorty'emu”. Podążymy tu szlakiem wielu jego tekstów, pogrupujemy je w części wyodrębnione w zależności od udzielonych poprzez lata prób odpowiedzi na podstawowe pytania i podstawowe, rodzące się napięcia. Pytanie, o którym będziemy tu pisać, dotyczy fundamentalnej – dla Rorty'ego i dla jego krytyków – kwestii stosunku filozofii do polityki, sprawiającej, iż Rorty zbiera krytyczne cięgi ze wszystkich stron, filozoficznych i politycznych, radykalnych, lewicowych, postmodernistycznych, feministycznych oraz neokonserwatywnych i prawicowych (cokolwiek miałyby powyższe określenia oznaczać, ważne jest ich przeciwstawienie).

Powiedzmy wstępnie najogólniej: Rorty w swoich wyborach filozoficznych i politycznych jest postacią wyjątkową (bowiem wyjątkowy jest jego stosunek do relacji filozofia/polityka, teoria/praktyka etc.). Filozoficznie zgadza się ze współczesną filozofią francuską, z Derridą, Foucaultem i Lyotardem – pomimo licznych mniej czy bardziej szczegółowych różnic, ujawniających się poprzez lata, i również poprzez lata ulegającym zmianom – dlatego często uznawany jest za

„postmodernistę”, a najpoważniejszym przeciwnikiem i największym wyzwaniem filozoficznym jest dlań Jürgen Habermas. Natomiast politycznie zgadza się on z Habermasem wyborem socjaldemokracji, a jest przeciwko radykalnym (zwłaszcza w USA), przeważnie lewicowym ujmowaniu polityki przez propagatorów francuskich postmodernistów w Ameryce. Z tych samych filozoficznych wniosków – ponietzscheańskich i poheideggerowskich – wyciąga inne, dalsze wnioski w sprawach społecznych i politycznych. Różni się zatem jednocześnie od Habermasa i od rzeczonych Francuzów, chociaż oni sami różnią się radykalnie między sobą; gdyby zapytać, które różnice są dla Rorty’ego ważniejsze: filozoficzne czy polityczne, odpowiedziałby przypuszczalnie, że polityczne, bowiem filozofia w jego ujęciu jest dziedziną pozbawioną (przynajmniej „na krótką metę”) praktycznego znaczenia w kwestiach społecznych i politycznych. Pojawiają się trzy możliwości: albo rację mają Francuzi (a nie Habermas), albo rację ma Habermas (a nie Francuzi), albo wreszcie rację ma Rorty (a nie Francuzi i nie Habermas). Gdyby Rorty miał rację – choćby miało to oznaczać jedynie „gdyby był najbardziej przekonywający” – to nie mielibyśmy jej wszyscy inni spośród wymienionych na filozoficznej scenie. Zachodzi tylko pytanie, czy wyjście Rorty’ego jest do przyjęcia – filozoficznie, jeśli już nie politycznie.

Rorty o swoich wyborach mówi w następujący sposób (odpowiadając na zarzuty Richarda Bernsteina):

W tekstach tych starałem się oddzielić to, co nazywa się czasami „postmodernizmem” od radykalizmu politycznego. Starałem się odłączyć polemiki z „metafizyką obecności” od polemik z „ideologią burżuazyjną” oraz krytykę oświeceniowego racjonalizmu i uniwersalizmu od krytyki liberalnej, reformistycznej myśli politycznej¹.

Słowem – w tekstach tych starałem się, powiada Rorty, oddzielić filozofię od polityki, w wyniku czego otrzymałem „odpolitycznioną filozofię” i „odteoretyzowaną politykę” (jak pisze o tym Thomas

¹ R. Rorty, *Thugs and Theorists*, „Political Theory”, Nov. 1987, s. 564.

McCarthy). I właśnie to radykalne Rortowskie odcięcie filozofii od spraw społecznych, od sfery publicznej i przyłączenie jej – wraz z poezją – do sfery prywatnej, budzi w Ameryce (oczywiście tej „nie-analitycznej”) największe kontrowersje i sprawia, iż Rorty nie jest amerykańskim bohaterem intelektualnym na miarę przedwojennego Deweya czy jeszcze wcześniej Jamesa, chociaż obdarzony jest niespotykanym u filozofów talentem literackim i odczytaniem w obydwu tradycjach filozoficznych jednocześnie: w filozofii analitycznej i myśli europejskiej, „kontynentalnej”. Odebranie filozofii publicznej wagi – a może jeszcze bardziej odebranie tej wagi filozofom – budzi sprzeciw dekonstrukcjonistów, feministek, lewicowych postmodernistów z „Gay and Lesbian Studies”, „Comparative Literature Departments” i wszystkich tych, którym nie odpowiada, z grubsza rzecz ujmując, amerykańskie *status quo*. Stanowisko Rorty'ego jest znane – „mamy już tyle teorii, ile nam potrzeba” (potrzebne są nam za to „konkretne utopie i konkretne propozycje, jak dotrzeć do nich z miejsca, w którym znajdujemy się obecnie”²). Współczesne społeczeństwo liberalne zawiera w sobie instytucje, które pomagają mu zmieniać się na lepsze; jak powiedział w *Contingency, Irony, and Solidarity*, zachodnia myśl społeczna i polityczna być może ma już za sobą „ostatnią rewolucję pojęciową, jakiej potrzebuje”³, czy wreszcie, jak podobną myśl wyraził w *Consequences of Pragmatism*:

W moim ujęciu powinniśmy chętnie sławić burżuazyjne społeczeństwo kapitalistyczne jako najlepszy ustrój dotąd zaktualizowany, załując zarazem, iż jest on pozbawiony znaczenia (*irrelevant*) dla większości problemów mieszkańców naszej planety⁴.

Właśnie z takich i podobnych stwierdzeń rodzą się oskarżenia Rorty'ego o „cynizm”, „ideologiczną apologię zimnowojennego libera-

² R. Rorty, *Reponse a Thomas McCarthy*, [w:] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, Jean-Pierre Cometti (éd.), Paris: l'éclat, 1992, s. 191.

³ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge: CUP, 1989, s. 63.

⁴ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, Minnesota: University of Minnesota Press, 1982, s. 210.

2

Pierwszą odpowiedź dają na przykład takie teksty: *Solidarity or Objectivity*, *From Logic to Language to Play*, *The Contingency of Community* i *The Contingency of Language* z „London Review of Books” czy *Private Irony and Liberal Hope* z książki *Contingency, Irony, and Solidarity* – filozofowie autokreacyjni, ironiczni, jawią się tam jako postaci użyteczne dla społeczeństwa, pomiędzy wolnością intelektualistów a zmniejszaniem się cierpienia i poniżenia w świecie liberalnej demokracji istnieje widoczne powiązanie, zgodnie z ogólniejszym przekonaniem, iż „zmiana sposobu, w jaki mówimy, zmienia to, czego pragniemy i to, co myślimy o sobie”, a poeta – w ogólnym sensie – jest twórcą nowych słów, tym, który nadaje kształt nowym językom, jest „awangardą gatunku”¹². Jakim słownikiem moralnym mówić, jak oceniać rzeczywistość, jak patrzeć na świat – o tym decyduje wyobraźnia tęgich poetów, owych *strong poets*, zasadniczo niedostępna tzw. zwykłym ludziom (bowiem chociaż Freud „zdemokratyzował” geniusz, jak chce Rorty, i każdy może być autokreatorem, każdy dysponuje twórczą nieświadomością i kształtuje siebie, skoro nie istnieje jedna, wspólna wszystkim „natura ludzka”, to jednak nie każdy może być tęgim poetą, który narzuca swój słownik innym, a nie posługuje się słownikiem odziedziczonym). A zatem pierwsze rozwiązanie dylematu: prywatna autonomia czy pragmatyczna użyteczność filozofii polega na próbie pokazania publicznej użyteczności filozofa-intelektualisty-autokreatora-ironisty. Jeśli świat będzie bezpieczny dla poety, będzie bezpieczny dla wszystkich innych, można by powiedzieć.

Drugą odpowiedź przynoszą choćby takie teksty: *Nineteenth-Century Idealism and Twentieth-Century Textualism*, *Method, Social Science, and Social Hope* (z *Consequences of Pragmatism*), *Habermas and Lyotard on Postmodernity*, *Moral Identity and Private Autonomy* (z „Philosophical Papers”), rozdział o „Autokreacji i afiliacji” z *Contingency, Irony, and Solidarity* czy *Thugs and Theorists*:

¹² R. Rorty, *The Contingency of Language*, „London Review of Books”, 17 April, 1986, s. 6.

A Reply to Bernstein". Pokazują one ukryte niebezpieczeństwa tkwiące w ironii intelektualistów – w ich mocy redeskrpcji wszystkiego i wszystkich. A przypomnijmy: „Ironia, tak jak ją zdefiniowałem, wynika ze świadomości mocy redeskrpcji”, a większość ludzi nie chce być poddawana redeskrpcji innych, przecież, jak przyznaje Rorty „redeskrpcja często poniża”¹³. Dwa motywy, „romantyczny” i „pragmatyczny”, jak je nazywa Nancy Fraser w swoim doskonałym, a już przywoływanym tekście¹⁴, w tym drugim ujęciu mają się ze sobą nie mieszać, pragmatyzm jest demokratyczny i zorientowany na społeczeństwo, romantyzm jest egoistyczny i potencjalnie okrutny, są one sobie przeciwstawione i wymagają wyboru: albo „prywatna ironia”, albo „publiczna przyzwoitość” (by przywołać tytuł tekstu McCarthy'ego).

Wreszcie trzecią odpowiedź przynosi rozdział z *Contingency, Irony, and Solidarity* o „Autokreacji i afiliacji”, a szerzej zaproponowane w całej książce rozdzielenie tego, co prywatne, od tego, co publiczne, rozdzielenie obydwu sfer i uznanie ich za niewspółmierne („equally valid, yet forever incommensurable”, jak mówi autor¹⁵). Podział biegnie przez całą kulturę – oddzielając na przykład poezję i filozofię od powieści i polityki – aż po słownik rozstrzygający człowieka, który ma oba sektory zarazem. Domeną ironisty jest to, co prywatne, nie ma on wstępu do polityki (co było błędem Heideggera), bowiem ta, wraz z problemami społecznymi, rozumem instrumentalnym etc., należy do sfery publicznej. Taki filozof – którego filozofia jest „publicznie bezużyteczna” – nie może być wspomnianą „awangardą gatunku”, staje się raczej „estetą” (co z innej strony pokazują w rozważaniach z wprowadzenia i z rozdziału o „autokreacji u Rorty'ego” w książce *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*¹⁶).

¹³ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit, s. 90.

¹⁴ N. Fraser, *Solidarity or Singularity?*..., op. cit, s. 303, 304.

¹⁵ Zob. mój tekst z konferencji Rortowskiej w Toruniu i Rorty'ego, *Response to Marek Kwiek* w „Ruch Filozoficzny”, *Wokół filozofii Richarda Rorty'ego*, vol. L, no. 2.

¹⁶ Zob. M. Kwiek, *Rorty i Lyotard. W labiryntach postmoderny*, Poznań: Wyd. IF UAM, 1994.

Wszystkie trzy odpowiedzi pojawiają się mniej więcej w tym samym czasie, nie następują po sobie jako kolejne rozwiązania uparte go problemu. W różnym natężeniu znajdują się – wszystkie – w książce o przygodności. Powoduje to zauważalne napięcie między trzema rozdziałami, które w nieco innej wersji pojawiły się najpierw w „London Review of Books”, a rozdziałami napisanymi później, wreszcie między rozdziałami z części książki, o Nabokowie i Orwellu. Wydaje się, iż napięcia owe wynikają nie tyle z niekonsekwencji książki, nie tyle z celowego podania kilku możliwych perspektyw, kilku wzajemnie znoszących się odpowiedzi, co z niemożności udzielania jednej przekonującej odpowiedzi na pytanie o filozofię i politykę.

Żadna z trzech wyszczególnionych tu przez nas odpowiedzi, żadne z trzech podanych rozwiązań (o których napiszemy za chwilę szczegółowo), nie jest przekonująca ani argumentacyjnie, ani retorycznie. Najpoważniejsze z nich i stanowiące o specyfice Rorty’ego w dzisiejszych dyskusjach metafizycznych – rozwiązanie w postaci *the private/public split* – chyba nie jest do utrzymania, o czym piszę przy różnych okazjach w całej pracy, zwłaszcza przy okazji rozważań o Derridzie Rorty’ego. Wciąż nie potrafię wyobrazić sobie „liberalnego ironisty”, który dysponuje oddzielnymi domenami liberała i ironisty, „co umożliwia jednej osobie bycie i jednym, i drugim”, jak mówi ostatnie zdanie *Contingency, Irony, and Solidarity*. Nie widzę nawet, aby sam Rorty mógł być „liberalnym ironistą” – gdybym miał go opisać tymi dwoma terminami, to powiedziałbym, że jest on może raczej liberałem, który z powodu swojego przywiązania do wolności czasami *pozwala sobie* na bycie ironistą, a przede wszystkim sławi ironię u innych filozofów (Nietzschego, Derridy, Foucaulta), co często jest tylko ich jedną stroną. Podział na to, co prywatne i to, co publiczne – ta „ustalona, twarda, ahistoryczna dychotomia”, jak pisze o niej Richard Bernstein¹⁷ – nie może być utrzymany, bowiem, jak się zdaje, sam zrodził się z poglądów publicznych i politycznych, z przekonań liberała, który desperacko szuka możliwości, jak pomóc zbudować świat, gdzie punktem odniesienia

¹⁷ R. Bernstein, *Rorty’s Liberal Utopia*, op. cit., s. 286.

byłaby wolność (a nie na przykład prawda, ale również racjonalność czy obiektywność), jak

zostawić ludzi w spokoju, aby mogli marzyć, myśleć i żyć tak, jak chcą, o ile nie robią krzywdy innym¹⁸.

Powróćmy jeszcze do tego, ale powiedzmy wstępnie, iż pasja moralisty powoduje, iż podział prywatne/publiczne jest sam publicznym konstruktem, wynika z głębokich przekonań politycznych, na czele z przekonaniem o „wyższości demokracji nad filozofią”, a więc wyższości wyboru politycznego nad „jedynie filozoficznym” (jak Rorty nazywa swoje różnice z Habermasem w *Contingency, Irony, and Solidarity*¹⁹). Podsumujmy, zanim przejdziemy do niezbędnych szczegółów: w pierwszej wersji odpowiedzi na pytanie o relacje między filozofią a polityką ironia i liberalizm są równie istotne dla społeczeństwa, ironia poprzez intelektualistów wręcz wspiera liberalizm (filozofia zatem – wspiera politykę); w drugiej wersji są one sobie przeciwstawione, Rorty pokazuje „ciemną stronę” ironii; w trzeciej wreszcie nie są ani równie istotne dla społeczeństwa, ani przeciwstawione w swoich interesach, a raczej trzymane od siebie z daleka dzięki proponowanemu rozszczepieniu prywatne/publiczne. Rorty'ego kłopoty z odpowiedzią na pytanie o relacje między filozofią a polityką biorą się chyba z przyjęcia romantycznej wizji filozofa jako obdarzonego geniuszem, autokreującego się artysty – autonomicznego, idiosynkratycznego, niepowtarzalnego, obok ujęcia filozofa jako pragmatycznego wizjonera, myślącego na potrzeby społeczeństwa, wymyślającego nowe utopie i drogi wiodące do nich od aktualnej sytuacji. Ponieważ Rorty nie chce zrezygnować z żadnego z dwóch – przeciwstawnych, jak się wydaje – ujęć, stara się je ze sobą „pogodzić”, szukając możliwych rozwiązań. Wspomniane tu trzy odpowiedzi wynikają z niemożności przekonania siebie i innych, iż jest to możliwe. „Trockiego” i „dzikich orchidei” pogodzić się nie da (by posłużyć się tytułowymi, autobiograficznymi metaforami Rorty'ego), jednak nie jestem przekonany, czy wynika z tego, iż

¹⁸ R. Rorty, „Reponse à Thomas McCarthy”, op. cit, s. 181.

¹⁹ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit, s. 67.

rozwiązaniem jest radykalne oddzielenie sfery prywatnej od publicznej, filozofii od polityki, sprowadzenie filozofii do roli bezużytecznego komentarza do tekstów tradycji i – wraz z poezją – odcięcie od realnego świata. Nie wiem, czy jest to pożądane, nie wiem również, czy jest to możliwe...²⁰

3

Przejdźmy do szczegółów. Odpowiedź pierwsza – ironiści są publicznie użyteczni, bo tylko oni tworzą nowe metafory, nowe narzędzia służące do radzenia sobie z rzeczywistością, zmieniania zastanego świata na lepszy i mniej okrutny. Posłuchajmy fragmentu z tekstu *The Contingency of Community* (bowiem w rozdziale z książki o przygodności został on nieco zmieniony):

(...) idealnym obywatelem takiego idealnego państwa byłby ktoś, kto uważa tęgiego poetę za idealną istotę ludzką. Uważa on za założycieli i obrońców swojego społeczeństwa takich właśnie poetów. (...) On sam może być albo może nie być poetą, może znaleźć, albo może nie znaleźć swoich własnych metafor dla własnych, indywidualnych fantazji. (...) Będzie on wystarczająco zdroworozsądkowo bloomowski, aby uważać za rzecz oczywistą, iż to właśnie rewolucyjny artysta i rewolucyjny naukowiec, a nie artysta akademicki i normalny nauko-

²⁰ Christopher Norris, Nancy Fraser, Richard Bernstein, Thomas McCarthy, Jürgen Habermas – *wiedzą*, że nie jest to ani pożądane, ani możliwe. Moja odpowiedź nie jest jednoznaczna, a to z racji zmieniającego się na moich oczach wizerunku filozofa i intelektualisty. Moja droga filozoficzna biegnie wyłącznie w nowej atmosferze ponowoczesności, nie jestem związany (ani przywiązany) zatem osobiście do nowoczesnego miejsca i nowoczesnej roli filozofa. Dlatego odsuwam swój ostateczny osąd na przyszłość, aby jednoznaczność odpowiedzi nie wypływała z doświadczenia innych, a z własnego przekonania. Bowiem jedno jest jednak dla mnie pewne – wybór, czym jest filozofia i kim ma być filozof, jest wyborem indywidualnym, jest autodeskrypcją, do której filozof stara się przekonać innych. Jednym się to udaje, a innym nie. Jedni mają szczęście opisywać innych, drudzy jedynie dają się opisywać. Tego uczy heroiczna strona neopragmatyzmu.

wiec, ucieleśniają cnoty, które, ma on nadzieję, jego społeczeństwo będzie wspierać²¹.

Bohaterowie Rortowskiego liberalnego społeczeństwa, „tędy poeci i utopijni rewolucjoniści”²², nie muszą być wyobcowani ze społeczeństwa, bowiem to właśnie oni

protestują w imię samego społeczeństwa przeciwko tym jego aspektom, które zdradzają jego autowizerunek²³.

Celem ironistów jest autokreacja, prywatna doskonałość, jednak korzyść z ich zmagania o własne redeskrpcje płynie dla społeczeństwa liberalnego jako całości. Powie Rorty, iż istnieją „dosyć mocne związki między wolnością intelektualistów z jednej strony, a zmniejszeniem okrucieństwa z drugiej strony”²⁴. Wolność intelektualistów to wolność negatywna, ulubiona przez Rorty'ego wolność Isaiaha Berlina²⁵. Jeśli „zostawimy w spokoju” intelektualistów ironicznych, to ich wyobrażenia może stać się ważnym narzędziem społecznym, zwłaszcza wyobrażenia, która dostarcza nowych redeskrpcji. Pamiętajmy o niezwykle niebezpiecznym przekonaniu Rorty'ego, iż *anything can be made to look good or bad, interesting or boring, by being recontextualized, redescribed*²⁶ (co notabene doprowadza Bernsteina do wniosku, iż O'Brien z *Roku 1984* Orwella jest prawdziwym uczniem Rorty'ego, który diabolicznie opanował lekcję przygodności wszystkich słowników – w obydwu ujęciach, Rortowskim z książki o przygodności i O'Brienowskim z wymaginowanej

²¹ R. Rorty, *The Contingency of Community*, „London Review of Books”, 24 July, 1986, s. 14.

²² R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., s. 60.

²³ R. Rorty, tamże, s. 60.

²⁴ R. Rorty, *The Contingency of Community*, op. cit., s. 14.

²⁵ Powiada Rorty w tekście o „Habermasie, Derridzie i funkcjach filozofii”: „Idealna wspólnota liberalna będzie taką, w której szacunek dla partykularności i idiosynkracji będzie szeroko rozpowszechniony, w której jedynym rodzajem ludzkiej wolności, na którą ma się nadzieję, będzie 'wolność negatywna' Isaiaha Berlina – zostawienie w spokoju” (owo *being left alone*). „Habermas, Derrida, and the Functions of Philosophy” (maszynopis), s. 16-17.

²⁶ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., s. 113.

Teorii i praktyki oligarchicznego kolektywizmu – człowiek jest istotą nieskończenie plastyczną²⁷). Autorem owych rekontekstualizacji i redeskrypcji jest właśnie ów ironista, filozof, intelektualista, a raczej ten jedynie spośród nich, który jest „tęgim poetą” – zmieniając sposób, w jaki mówimy, zmienia on to, czym jesteśmy i to, co myślimy, przez co staje się „awangardą gatunku”²⁸. Powiada Rorty:

Istnieje wiele zarzutów w stosunku do tego, co mówię, ale jeden, który wydaje mi się najbardziej kłopotliwy, mówi, iż *uwazam, że społeczeństwa demokratyczne istnieją tylko dla dobra intelektualistów*. Wydaje się, iż opisuję instytucje skonstruowane po to, aby zapobiegać okrucieństwu i osiągnąć sprawiedliwość w taki sposób, jak gdyby zostały one skonstruowane do obrony wolności próżniaczej elity²⁹.

Jednak czytając sformułowania Rorty’ego zarówno z wcześniejszych wersji trzech rozdziałów z „*London Review of Books*”, jak ich ostateczne postaci z *Contingency, Irony, and Solidarity*, trudno oprzeć się wrażeniu, iż Rorty jest elitarystą. Elitaryzm krąży jak widmo nad wymienionymi fragmentami jego dzieła. Rorty pisze, iż odczuwa rozdarcie między twierdzeniem, iż dobrobyt poetów leży w interesie nie-poetów (czyli nie-intelektualistów, a więc większości społeczeństwa), a świadomością, iż być może mówi tak dlatego, że „po prostu łatwiej utożsamić się nam z poetami niż z wieśniakami” (*poets i peasants*)³⁰. Przywoływana już tu Honi Fern Haber ciężko znosi takie lekko rzucone stwierdzenie Rorty’ego i mówi oburzona:

Czy poeta naprawdę może wyjść ze swojej sytuacji po to, aby zrozumieć sytuację innej osoby, tak, jak ona sama by ją zrozumiała? Nie możemy być pewni sugestii, że nie istnieje głos uciemnionych ani konsekwencji, iż próżniacza elita będzie za nich mówić. *Jest to po prostu myślenie życzeniowe ze strony*

²⁷ Por. R. Bernstein, *Rorty’s Liberal Utopia*, w op. cit., s. 289-291.

²⁸ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., s. 20.

²⁹ R. Rorty, *The Contingency of the Community*, s. 14. (kursywa moja).

³⁰ R. Rorty, tamże, s. 14.

kogoś, kto sam jest już zadowolony ze swojej pozycji beneficjanta zachodnich, północnoatlantyckich demokracji. Jednak co [ma zrobić ktoś], kto nie jest równie zadowolony?³¹

Rorty zatem, oddzielając „intelektualistów” od „zwykłych ludzi”, promując romantyczną wizję artysty, pełnić miałby rolę polityczną: utwierdzać *status quo*. Jest to dosyć rozpowszechniona opinia u krytyków Rorty'ego – apologia amerykańskiego, kapitalistycznego, liberalno-demokratycznego i męskiego *status quo* to może najczęstszy zarzut polityczny ze strony lewicowych filozofów i teoretyków społeczeństwa (tym bardziej rozumiały, iż Rorty wprost obsesyjnie pisze o „nas, intelektualistach dysponujących wolnym czasem, zamieszkujących stabilną i zasobną część świata”³² bądź o sobie jako „białym, męskim mieszkańcu najbogatszej części naszego globu”³³ w niemal każdej swojej książce). Zakończenie eseju o „przygodności wspólnoty” proponuje sprzymierzenie się z romantycznymi poetami i estetyzację społeczeństwa (utrzymanie bezpieczeństwa dla poetów w nadziei, iż „poeci mogą w końcu sprawić, iż będzie ono bezpieczne dla wszystkich innych”), zgodnie z przekonaniem Deweya, iż głównym instrumentem działań na rzecz dobra – jest ludzka wyobraźnia.

Tyle o pierwszej odpowiedzi Rorty'ego. Przejdźmy teraz do drugiej, w ramach której Rorty pokazuje niebezpieczeństwa tkwiące w wyborze ironistów na bohaterów kulturowych swojej utopii i moralnych doradców społeczeństwa – oddzielając od siebie wątek romantyczny i pragmatyczny i rezygnując z przekonania o (bezpośredniej) użyteczności ironii i ironistów. Pragmatyzm jest demokratyczny i publiczny, romantyzm, jak pisaliśmy, jest egoistyczny i okrutny, ironia jest antytetyczna w stosunku do polityki i solidarności. W najstarszym tekście, jaki udało mu się umieścić w tym nurcie (o *Dziewiętnastowiecznym idealizmie i dwudziestowiecznym tekstu*

³¹ H. F. Haber, *Beyond Postmodern Politics*. Lyotard, Rorty, Foucault, op. cit. s. 55, (kursywa moja).

³² R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Oxford: Blackwell, 1990, s. 359.

³³ R. Rorty, [w:] A.N. Balslev, *Cultural Otherness. Correspondence with Richard Rorty*, New Delhi: Indian Institute of Advanced Study, 1991, s. 86.

alizmie z 1980 roku), Rorty wspomina o moralnych zastrzeżeniach wysuwanych wobec tekstualizmu, czyli w tamtym ujęciu wobec Foucaulta, Derridy, Blooma i szkoły dekonstruktywistycznej z Yale. Dostrzega, iż są to zarzuty uderzające zarazem w pragmatyczne przekonanie, iż istnieją tylko zmieniające się słowniki (jako *temporary historical resting places*) – a zatem i słownik liberalnej demokracji nie może mieć ugruntowania w czymś pozahistorycznym i nieprzygodnym³⁴. Posłuchajmy uważnie zdanie Rorty'ego, które odsuwa jego wątpliwości z *Contingency, Irony, and Solidarity* o niemal dziesięć lat wstecz:

(...) bodziec do prywatnej wyobraźni moralnej intelektualisty płynący z jego mocnych odczytań (*strong misreadings*), z jego poszukiwania świętej wiedzy, rodzi się *kosztem jego oddzielenia od współbliźnich*³⁵.

Rorty w owym czasie nie dysponował odpowiedzią na takie wątpliwości. Pragmatyzm i tekstualizm – w tamtym ujęciu – były „moralnie niebezpieczne”³⁶. Na lata osiemdziesiąte w myśli Rorty'ego można również spojrzeć jak na ponawiane próby odpowiedzi na pytanie, jak połączyć autorealizację, prywatne spełnienie – z publiczną moralnością, z troską o sprawiedliwość, jak mówi ostatnie zdanie przywoływanego tekstu. Wydaje mi się, iż stopniowe „uprywatnianie” filozofii, relegowanie jej do sfery prywatnej³⁷ (i przeciwstawienie na przykład powieści jako nośnika postępu) w latach osiemdziesiątych, odbieranie jej wagi i aspiracji to Rorty'ego unik przed radykalnym i tragicznym wyborem. „Oddzielenie od

³⁴ Rorty w innym tekście z *Consequences of Pragmatism* („Pragmatism, Relativism, and Irrationalism”) powiada: „Pragmatyści mówią nam, że konwersacja, której kontynuowanie jest naszym moralnym obowiązkiem, jest *jedynie naszym projektem*, formą życia europejskiego intelektualisty. Nie ma ona żadnych metafizycznych czy epistemologicznych gwarancji sukcesu” (s. 172).

³⁵ R. Rorty, *Consequences of Pragmatism*, op. cit., s. 158, (kursywa moja – M.K.).

³⁶ R. Rorty, tamże, s. 159, przypis 15.

³⁷ Zob. zwłaszcza R. Rorty, *Od ironicznej teorii do prywatnych aluzji: Derrida*, tłum. M. Kwiek, „Viel, o, sophie”, nr 2/1991, s. 111-133 (przedruk w „Principia”, tom X-XI, grudzień 1994, s. 85-105).

współbliznich”, „izolacja od wspólnych, ludzkich trosk”, to „cena”, jaką przychodzi płacić za rodzenie się ironicznej kultury literackiej, z którą Rorty'emu jako moraliscie bardzo trudno się pogodzić. Jak złączyć „prywatne spełnienie” i „troskę o sprawiedliwość” – trzy odpowiedzi na pytanie o relacje między filozofią i polityką szkicowane tutaj zdają sprawę z powagi pytania i jego upartego powrotu w różnych postaciach.

W innym tekście przyłączonym przeze mnie do drugiej odpowiedzi (o „Habermasie, Lyotardzie i ponowoczesności”) Rorty daje jednoznaczную odpowiedź na pytanie o użyteczność intelektualisty: nie powinno się ujmować go jako służącego społecznym celom, gdy realizuje on swoje potrzeby autokreacyjne („potrzebę niewysławialnego, wzniosłego, potrzebę wychodzenia poza ograniczenia, potrzebę używania słów, które nie są częścią gry językowej kogoś innego, jakiegokolwiek instytucji społecznej”³⁸). Nie ma co udawać, iż jest się awangardą ludzkości i służy się nędzarzom tego świata, powie Rorty Lyotardowi i innym filozofom francuskim.

Ironiczna świadomość „mocy redeskrpcji” jest potężną bronią, która może poniżyć i upokarzać, intelektualista może zatem być okrutny, chłodny („oddalony o lata świetlne od problemów współczesnego społeczeństwa” w niezapomnianym a niesprawiedliwym określeniu odnoszącym się do Michela Foucaulta), zapatrzony w siebie i raniący otoczenie. Jednak najbardziej potencjalnie niebezpieczna może być ironiczna teoria – i ironiczni teoretycy, jak Nietzsche i Heidegger, którzy traktują siebie jako wzory do naśladowania dla wszystkich ludzi (oraz przenoszą ironię do polityki). Prywatna jaźń autokreującego się filozofa nie może służyć za wzór dla innych, bowiem jest przygodna i ograniczona do jednej osoby. Gdy romantyczny intelektualista zaczyna sądzić, że inni ludzie mają moralny obowiązek zdobywania takiej samej autonomii, jak on sam, to – na swoje i innych nieszczęście – zaczynają myśleć o „zmianach politycznych i społecznych, które im w tym pomogą. Wtedy zaś może on zacząć uważać, że jego obowiązkiem moralnym jest owe zmiany spowodować bez względu na to, czy jego współobywatele ich pragną,

³⁸ R. Rorty, „Habermas and Lyotard on Postmodernity”, *Philosophical Papers*, vol. 2, Cambridge: CUP, 1991, s. 176.

czy też nie³⁹. A wtedy może sprzymierzyć się z siłą, która przeprowadzi zmiany – choćby z ruchem nazistowskim (jak Heidegger, który uparcie wierzył, iż może stać się filozofem narodowosocjalistycznych, nowych Niemiec, twórcą nowego, niemieckiego uniwersytetu etc. etc.). Europa, Duch, bycie (historia, człowiek Zachodu, metafizyka) – myślenie w kategoriach „bohatera większego niż jaźń”⁴⁰, wiara w „wielki sekret”⁴¹, czyni z nich potencjalnie niebezpiecznych teoretyków ironizmu, a nie ironistów po prostu, jak Marcel Proust, przeciwstawiany i Nietzsche, i Heideggerowi. Rorty doskonale opisuje pułapki czyhające na intelektualistę po ciemnej stronie ironii.

Wydawałoby się zatem, iż powinien istnieć wybór pomiędzy społeczeństwem ekscentryków, ironistów, estetów i elitarystów – a społeczeństwem liberalnym. Dychotomia albo/albo zdaje się domagać wyboru, można by go uważać za nieunikniony, gdyby nie trzecia i ostatnia odpowiedź Rorty’ego na pytanie o splot filozofii i polityki, odpowiedź nakreślona głównie w *Contingency, Irony, and Solidarity* – pomysł rozszczępienia porządku prywatnego i publicznego, zlikwidowania opozycyjności i niewspółmierności poprzez relegowanie obydwu do radykalnie oddzielonych sfer, pozostających wedle Rorty’ego bez wpływu na siebie.

Sfera prywatna staje się dziedziną ironicznej filozofii, publiczna – domeną polityki. Filozofia staje się „ważniejsza dla poszukiwania prywatnej doskonałości niż jakiegokolwiek społecznego zadania”⁴². Trzecia odpowiedź nie wymaga od Rorty’ego wyboru: „wzniosłość” czy „przyzwoitość”, „prywatna ironia” czy „liberalna nadzieja”, „prywatna autonomia” czy „moralna tożsamość”, by przywołać jeszcze raz kilka słów-kluczy z różnych tekstów. Filozofia zostaje pozbawiona jakiegokolwiek wpływu na rzeczywistość społeczną, ironiczna teoria ma już tylko jeden użytek – kształtowanie wizerunku „ludzi pióra” (owych *men of letters*), proponowanie nowych deskrypcji, któ-

³⁹ R. Rorty, *Moralna tożsamość a prywatna autonomia: przypadek Foucaulta*, tłum. M. Kwiek, „Etyka” 26, 1993, s. 126.

⁴⁰ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., s. 100.

⁴¹ Tamże, s. 99.

⁴² Tamże, s. 94.

re jednak z daleka omijają sferę polityki, pozostawioną społecznym i politycznym inżynierom. Filozof ironiczny nie zmienia zatem teraźniejszości – może jedynie projektować wizje przyszłości. Jak napisał Rorty w odpowiedzi Richardowi Bernsteinowi, różnica między nimi dotyczy użyteczności teorii, w tym filozofii jako jej części, w myśleniu o dzisiejszej sytuacji politycznej – przeciwstawionej jej użyteczności w wymyślaniu liberalnych utopii:

nie potrafię znaleźć zbyt wiele użytku dla filozofii w formułowaniu środków do celów, które my, socjaldemokraci, podzielimy, ani w opisywaniu czy to naszych wrogów, czy to obecnego niebezpieczeństwa. Główny pożytek filozofii, jak sądzę, leży w *wymyślaniu naszych utopijnych wizji*⁴³.

Postmodernistyczni Francuzi pomagają nam w decydowaniu, „co robić z naszą samotnością”, są przydatni jedynie do prywatnych celów, choć oczywiście filozofowie prywatni (ironiczni) i publiczni tworzą równoległe dyskursy filozoficzne, między którymi nie musimy wybierać, mają odmienne koncepcje filozofii i filozofa, których nie musimy jednak zestawiać i opowiadać się za jedną, a drugą odrzucać (mówiąc ogólnie, powinniśmy ich równie cenić i – zgodnie z ujęciem filozofii jako narzędzia – „używać do innych celów”⁴⁴).

Nancy Fraser określa stanowisko Rorty'ego jednoznacznie – „estetyzm”. Tęgi poeta nie jest już obdarzonym nieposkromioną wyobraźnią (również społecznym) rewolucjonistą, nie jest wspomnianą w *The Contingency of Language* „awangardą gatunku” – „intelektualista nie ma żadnej funkcji społecznej czy politycznej”⁴⁵. Nikt od niego niczego nie może wymagać – nikt nie może rozliczać go z użyteczności jego teorii. Tradycyjny związek teorii z praktyką zostaje zerwany, wynikiem radykalnego rozdziału prywatnego i publicznego jest równie radykalny rozdział teorii i polityki, filozofii i polityki. Teoria zostaje pozbawiona implikacji politycznych, polityka nie opiera się już na teorii, a na „eksperymentowaniu” (o czym

⁴³ R. Rorty, *Thugs and Theorists*, op. cit., s. 369, (kursywa moja – M.K.).

⁴⁴ R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, op. cit., s. xvi, (kursywa moja).

⁴⁵ N. Fraser, *Solidarity or Singularity?...*, op. cit., s. 312.

Rorty mówił na wspomnianej już konferencji w Meksyku). Komentuje Thomas McCarthy:

Myśl krytyczna zostaje zestetyzowana i uprywatniona, pozbawiona jakichkolwiek politycznych czy społecznych implikacji. Nie może być żadnej politycznie istotnej teorii krytycznej, a stąd nie może być żadnej teoretycznie podbudowanej krytycznej praktyki⁴⁶.

I ma rację, nie zwraca tylko uwagi na fakt, iż filozofia Rorty'ego zorientowana jest na przyszłość, a nie na teraźniejszość, na „nadzieję”, a nie na zmianę obecnego stanu rzeczy (bowiem, jak często pyta Rorty, „cóż możemy my, profesorowie filozofii?”). Wedle Rorty'ego nie nastąpił kres filozofii, ani kres teorii, jest raczej tak, iż tracą one stopniowo swoją moc oddziaływania, stają się nieefektywne w porównaniu z telewizyjnymi reportażami, etnografią, filmami dokumentalnymi, czy (co jednak jest chyba tylko wielkim, mitycznym marzeniem) – powieścią. Rorty godzi się z tą kulturową transformacją jako jeden z pierwszych w naszej kulturze filozoficznej, innym przychodzi to z wielką trudnością (i dlatego często podkreśla on „peryferyjność” filozofii jako jednej z licznych dyscyplin humanistycznych). Powiada, iż profesorowie filozofii nie mają jakiegoś specjalnego dostępu do środków walki z niesprawiedliwością, rasizmem czy (niegdyś) komunizmem, nie od nich zależeć będzie przyszłość świata, tak samo jak przyszłość *abnormal discourse* nie jest zagrożona przez naukę czy filozofię naturalistyczną, a raczej przez „niedostatek żywności i tajną policję”, jak pisze w *Philosophy and the Mirror of Nature*⁴⁷.

Trzecia odpowiedź na pytanie o relacje między filozofią a polityką nie wydaje się bardziej zadowalająca niż dwie poprzednie – bowiem Rorty nie jest jej w stanie utrzymać z jakiegoś neutralnego punktu (jakiegoś *God's eye view*), bo taki przecież nie istnieje, lecz odniesieniem jest demokracja liberalna i przekonania publiczne o potrzebie

⁴⁶ Th. McCarthy, *Ironie privée et decence publique*, [w:] *Lire Rorty. Le pragmatisme et ses conséquences*, op. cit., s. 94.

⁴⁷ R. Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, op. cit., s. 389.

rozdzielenia sfery publicznej od prywatnej, aby uniknąć niebezpieczeństw ironizmu. Język Rorty'ego jest w jej ramach językiem politycznym, publicznym, językiem liberalizmu, który wymaga, aby relegować radykalną teorię do sfery prywatnej, pozostawiając obowiązującym jeden słownik, ukochany przez Rorty'ego słownik liberalnej demokracji. Ironia ugina się tu przed liberalizmem, ale nie istnieje dla Rorty'ego inna możliwość. Polityki nie udaje się utrzymać z dala od prywatności, bowiem, jak pokazywali choćby Foucault i Barthes, „polityka jest wszędzie”, „wszystko jest polityczne”, – nasza kultura, a w niej choćby nasz język, nasze więzienia, moda, nasze codzienne wybory, ujęcia seksualności, normy i patologii. Rortowska wersja relacji filozofia/polityka jest krytykowana, bowiem przeciwstawia się tradycyjnym zobowiązaniom filozofii. Z drugiej jednak strony, nawet przy życzliwym stosunku do rozważanego tu rozwiązania, trudno nie dojść do wniosku, iż argumentacja Rorty'ego jest nieprzekonująca (iż jego redeskrpcja nie ma wystarczającej siły). Chociaż z sympatią spoglądamy na sposób myślenia o filozofii i filozofie w relacjach z polityką u Rorty'ego, rozwiązania w postaci rozszczepienia na to, co prywatne i na to, co publiczne nie możemy uznać za dobre. Poszukiwania trwają, mamy nadzieję, że pojawi się przekonująca retoryka, zgodna z duchem ponowoczesności, która poda przekonujące uzasadnienie, iż polityki i filozofii mieszać ze sobą nie wolno.

UNIwersYTET IM. ADAMA MICKIEWICZA W POZNANIU
WYDAWNICTWO NAUKOWE INSTYTUTU FILOZOFII
TOM XXXVI

**KULTUROWE
KONTEKSTY IDEI
FILOZOFICZNYCH**

Redaktor
Anna Pałubicka

POZNAŃ 1997

SPIS TREŚCI

Słowo wstępne (Anna Pałubicka)	7
Charles T aylor, <i>Niewyartykułowana debata</i>	11
Marek K w i e k, <i>Indywidualizm jako ideał moralny</i> (czytając Charlesa Taylora)	21
Jerzy K m i t a, <i>Świat jako przedmiot uzgodnień</i> <i>społecznych</i>	37
Artur D o b o s z, <i>Uwagi na temat różnicy ontologicznej</i> <i>i metafizyki</i>	47
Andrzej P. K o w a l s k i, <i>O magicznym pochodzeniu</i> <i>niektórych filozoficznych aspektów prawdziwości</i>	73
Anna P a ł u b i c k a, <i>Racjonalizm i empiryzm</i> <i>w interpretacji kulturoznawczej</i>	91
Artur D o b o s z, <i>Dlaczego Parmenides utożsamiał Byt</i> <i>i myślenie, a Platon stworzył koncepcję świata idei?</i> ...	109
Marek K w i e k, <i>Romantyzm i pragmatyzm</i> <i>Richarda Rorty'ego</i>	131
Andrzej O. K o w a l s k i, <i>Synkretyzm kultury pierwotnej</i> <i>a interpretacje archeologiczne</i>	151
Michał S t a n i s z e w s k i, <i>Od filozofii języka do</i> <i>atakowania granic języka. Ludwiga Wittgensteina</i> <i>sworzeń prawdziwej potrzeby</i>	169
Anna P a ł u b i c k a, <i>Kazimierz Ajdukiewicz a filozofia</i> <i>współczesna</i>	175
Jacek W a n a t, <i>Status Kantowskich sądów estetycznych</i> <i>a Quine'owska koncepcja formowania się wiedzy</i> <i>ludzkiej</i>	191
Nina B o c h e n e k, <i>Co pewien „Słownik filozofii”</i> <i>proponuje czytelnikowi</i>	201